

THOMAS FIEGLE

Ist Solidarität eine soziale Schuld?

Zur Kritik des französischen Solidarismus aus kantianischer Sicht

Zusammenfassung

Das sozialpolitische Denken in Deutschland hat überwiegend auf eine prinzipientheoretische Begründung der Sozialpolitik verzichtet. Eine Ausnahme bildet der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandene katholische Solidarismus. Aufgrund der ontologischen Voraussetzungen, die nicht mit dem für die moderne politische Theorie konstitutiven Kontraktualismus zu vereinbaren sind, sind seiner Wirkung aber enge Grenzen gesetzt. Anders stellt sich die Situation in Frankreich dar. Hier findet sich mit dem französischen Solidarismus eine wirkungsmächtige Sozialdoktrin, die das Werk angesehenen Politiker, Juristen und Ökonomen der dritten Französischen Republik ist. Im Unterschied zur solidaristischen Tradition im deutschen Katholizismus, fassen die französischen Solidaristen das Solidaritätsprinzip dabei vertragstheoretisch auf. Es fragt sich, ob sich hier nicht eine allgemeine Perspektive für die Begründung des Sozialstaats bietet, die bislang in Deutschland nur unzureichend wahrgenommen wurde. Im vorliegenden Aufsatz wird die These entwickelt, dass zwar die Zielsetzung des französischen Solidarismus überaus vielversprechend ist, der eigentliche Begründungsgang der Theorie aber zurückgewiesen werden muss. Abschließend soll dargelegt werden, inwiefern dennoch der eigentliche Anspruch des französischen Solidarismus mit anderen, nämlich kantischen Mitteln eingelöst werden kann.

Schlüsselwörter

Sozialstaat – französischer Solidarismus – Solidaritätsprinzip bei Kant – Freiheitsbegriff bei Kant/Rousseau – Solidarität als Grundrecht

1. SOZIALE REFORM OHNE PRINZIP: DIE SOZIALSTAATLICHE TRADITION IN DEUTSCHLAND

Dass der Sozialstaat reformiert werden muss, darüber besteht kaum ein Zweifel. Aber bei der Frage, wie dies geschehen soll, ob es ein *Prinzip* gibt, das einer solchen Reform zugrunde gelegt werden kann, und gegebenenfalls welches, herrscht große Unklarheit. Die Praxis scheint sich zu erschöpfen in einer kurzatmigen, geschäftigen Politik des – so ließe sich mit Immanuel Kant sagen – „Herumtappens in Versuchen und Erfahrungen“¹.

¹ Vgl. hierzu Kants Urteil über Praxis ohne Theorie: „Es kann [...] niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne sich bloß zu geben, dass er in seinem Fache ein Ignorant sei: indem er glaubt, durch Her-

Allerdings ist diese Situation nicht wirklich neu. Im Unterschied zur Epoche der Aufklärung mit der Hervorbringung der Theorie des modernen Rechtsstaats, wird in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend auf eine prinzipientheoretische Begründung des sich ausbildenden Sozialstaats verzichtet. Im Hinblick auf die deutsche Entwicklung lässt sich dies sowohl für die bürgerliche Sozialpolitik als auch für die Arbeiterbewegung belegen. Eine der wenigen Ausnahmen stellt die katholische Soziallehre dar.

1. Im *Verein für Socialpolitik*, der den Kern der von Franz-Xaver Kaufmann so genannten ‚deutschen Tradition‘ des sozialpolitischen Denkens bildet, werden ganz bewusst prinzipientheoretische Erörterungen unterbunden. Vielmehr wird eine im Grunde technokratische Lösung der als ‚Arbeiterfrage‘ definierten Probleme propagiert, mit dem Ziel, die politische und gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten.²
2. Adressat dieser ‚Socialpolitik‘ ist bekanntlich die Arbeiterbewegung. Aber auch die geistigen Führer der deutschen Arbeiterbewegung haben nur wenig Interesse an einer prinzipientheoretischen Begründung sozialer Reformen. Insbesondere der Einfluss des Marxismus verhindert, dass ursprünglich vorhandene Überlegungen in diese Richtung, etwa von Johann Gottlieb Fichte oder von den aus Frankreich beeinflussten so genannten ‚utopischen‘ Sozialisten, weiterverfolgt werden. Selbst die revisionistische Wende hat hier nichts grundsätzlich Neues erbracht. Bei näherer Betrachtung erschöpft sich Eduard Bernsteins Argumentation im Wesentlichen auf ökonomische Fragen; eine tiefer gehende prinzipientheoretische Begründung der Sozialpolitik findet lange Zeit weder bei Bernstein, noch bei seinen Nachfolgern in der Sozialdemokratie statt.³

untapen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln, und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heißt) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.“ (*Immanuel Kant*, Über den Gemeinspruch, in: Werke, Bd. 11, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt 1977, 128)

² Dies gilt allerdings nicht für die vorangegangene Generation, die man als die ‚1848‘-Generation bezeichnen könnte. Insbesondere Lorenz v. Stein hat sich zeitlebens um eine Begründung des Sozialstaats bemüht. Wesentlich in unserem Zusammenhang ist allerdings, dass diese Bemühungen eben nicht traditionsbildend werden. Vgl. hierzu *Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition, Frankfurt 2003; *Gerhard A. Ritter*, Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts, Opladen 1998.

³ Ein Grund hierfür mag auch darin liegen, dass die Neukantianer, insbesondere jene der Marburger Richtung, den zum Revisionismus gerade entgegengesetzten Weg gehen, und sich – über die Vermittlung von Hegels Rechtsphilosophie – Marx annähern.

3. Anders verhält es sich im Fall der dritten geschichtlichen Kraft des deutschen sozialpolitischen Denkens: der christlich-katholischen Soziallehre. Der Jesuitenpater Heinrich Pesch und seine Schüler schaffen hier unter Rückgriff auf die gleichnamige Bewegung in Frankreich eine eigenständige Doktrin, den (katholischen) Solidarismus, in dessen Mittelpunkt die ethische Begründung der Sozialpolitik durch das Solidaritätsprinzip steht. In der katholisch-solidaristischen Lesart handelt es sich beim Solidaritätsprinzip um ein *Seinsprinzip* im Geiste des aristotelisch-thomistischen Naturrechts: Weil der Mensch seiner Natur nach auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, ist er ihr sittlich verpflichtet.⁴ Es stellt sich jedoch sehr bald heraus, dass dieses Prinzip zu unspezifisch ist, um der modernen Sozialpolitik, wie sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts entsteht, wirklich als Grundlage dienen zu können. Hinzu kommt, dass die im Geiste des neuscholastischen Naturrechts vorgenommene ontologische Deduktion des Prinzips mit den Prinzipien des modernen (Rechts-)Staats schlechthin unvereinbar ist. Es ist von daher nicht überraschend, dass auch die katholische Soziallehre den *Prinzipienmangel* der deutschen sozialstaatlichen Tradition auf Dauer nicht zu durchbrechen vermag.

Nicht in allen europäischen Staaten stellt sich die Situation in dieser Weise dar. Der Blick auf den ursprünglichen Solidarismus in Frankreich zeigt, dass der dortige Versuch, den Aufbau neuer sozialstaatlicher Institutionen mit Hilfe des Solidaritätsprinzips zu legitimieren, sehr erfolgreich ist. Der französische Solidarismus weist dabei im Vergleich zum katholischen Solidarismus in Deutschland einen entscheidenden Unterschied auf: Er versucht ‚Solidarität‘ *vertragstheoretisch* auszubuchstabieren. Erklärtes Ziel der französischen Solidaristen ist es, die Revolution mit der Schaffung einer rationalen, vertragsmäßigen Gesellschaftsorganisation zu vollenden: Im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau, nicht durch Bekämpfung der modernen Vertragstheorie.⁵ Es stellt sich die Frage, ob sich hier nicht eine allgemeine Perspektive für die Begründung des Sozialstaats bietet, die bislang insbesondere in der deutschen Diskussion nicht ausreichend wahrgenommen wurde.⁶ Ich werde im Folgenden argumentieren,

⁴ Vgl. hierzu etwa: *Franz Klüber*, *Katholische Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1968, 828.

⁵ Hierzu gehört, dass der französische Solidarismus aus der Mitte der Gesellschaft heraus entsteht. Seine Schöpfer sind angesehene Politiker, Juristen, Mediziner. Der katholische Solidarismus in Deutschland hingegen entsteht zum Zeitpunkt des Kulturkampfes, als der Katholizismus an den Rand der Gesellschaft gedrückt wird – er steht in Opposition zur herrschenden Kultur- und Gesellschaftsordnung.

⁶ In diesem Sinne argumentiert *Hermann-Josef Große Kracht*, *Kontraktualistische Vernunft – quo vadis?*, in: *Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht*, *Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?*, Wiesbaden 2005, 9–34.

dass zwar die Zielsetzung des französischen Solidarismus, eine rein vertragstheoretische Begründung des Solidaritätsprinzips vorzulegen, vielversprechend ist, aber der Begründungsgang als solcher zurückgewiesen werden muss. Insbesondere die für den französischen Solidarismus zentrale Auffassung, dass Solidarität eine soziale Schuld darstellt, erweist sich bei näherer Betrachtung als überaus problematisch. Dennoch erscheint es mir als möglich, wie abschließend zu zeigen sein wird, das hinter dieser Auffassung stehende Problem, die staatsbürgerlichen Grundrechte der Freiheit und Gleichheit zu vermitteln, mit anderen Mitteln, nämlich denjenigen der Kantischen Rechtsphilosophie, gewissermaßen ‚einzuholen‘.

2. DER FRANZÖSISCHE SOLIDARISMUS

Der Solidarismus in Frankreich ist eng mit dem Namen des Juristen und Staatsmanns Léon Bourgeois verbunden. Nach der Veröffentlichung seines Werks *Solidarité* im Jahr 1896, in dem seine Ideen erstmalig in systematischer Form vorgetragen werden, gewinnt der Solidarismus rasch den Rang einer ‚offiziellen Doktrin‘ der dritten Republik.⁷ Sein Einfluss reicht von der Ökonomie (Charles Gide, Charles Rist) über die Rechtswissenschaft (Maurice Hauriou, Raymond Saleilles, Léon Duguit) bis hin zur Soziologie (Émile Durkheim, Célestin Bouglé). Zusammen mit dem Laizismus und der öffentlichen Bildung (der *instruction publique*) bildet der *solidarisme* die klassische Trias der republikanischen Idee in ihrer spezifisch französischen Ausprägung.⁸

Das Kernstück des Solidarismus ist die Lehre vom Quasi-Vertrag (*quasi-contrat*).⁹ Der Begriff stammt aus dem französischen *Code civil*. Er ermöglicht es im französischen Privatrecht, in bestimmten Situationen das Vertragsrecht auch dann zur Anwendung zu bringen, wenn gar kein Vertrag zwischen den Rechtsparteien abgeschlossen wurde. Der Sachverhalt wird dann, wie die französischen Juristen sagen, *quasi ex contractu* beurteilt.¹⁰ Léon Bourgeois projiziert den Begriff nun auf die republikanische

⁷ Léon Bourgeois, *Solidarité*, 7. Aufl., Paris 1913 (1896).

⁸ Vgl. hierzu Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789–1924)*. Essai d'histoire critique, Paris 1982; vgl. auch Pierre Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris 1990.

⁹ Vgl. ebd. 371 und meine Darstellung des Solidarismus: Thomas Fiegle, *Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster 2003. Anders François Ewald, der den Solidarismus in der Foucaultschen Perspektive einer Genealogie der Macht analysiert (*François Ewald, Der Vorsorgestaat*, Frankfurt 1993).

¹⁰ Der Quasi-Vertrag bezieht sich dabei auf drei Arten von Sachverhalten: die treuhänderische Verwaltung ohne Mandat, die Verwaltung und den Besitz von unteilbaren Gü-

Lehre vom Gesellschaftsvertrag, den Rousseauschen *Contrat social*. Hiermit stößt er zwar auf erheblichen Widerstand auf Seiten der juristischen Zunft. Doch geht es Bourgeois in Wirklichkeit nicht um eine im engeren Sinne rechtliche Frage. Vielmehr glaubt er, mit dem Konzept die Lösung eines grundlegenden philosophischen Problems in Händen zu halten, das die Republikaner in Frankreich seit dem Erscheinen des *Contrat social* beschäftigt hat.

Nach Rousseau ist die *res publica* bekanntlich das Ergebnis eines Vertragsabschlusses zwischen allen Menschen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft. Durch diesen Akt verwandeln sie sich aus bloßen Privatsubjekten in Bürger, das heißt in Subjekte des öffentlichen Rechts. Was ist nun aber, so fragen sich Generationen französischer Philosophen und Juristen seit Rousseau, wenn, wie es die Erfahrung lehrt, ein solcher Gesellschaftsvertrag weder in der Geschichte abgeschlossen wurde, noch in absehbarer Zukunft abgeschlossen werden kann? Worin liegt eigentlich, in anderen Worten, die *objektive* Geltung des republikanischen Gesellschaftsvertrags?

Bourgeois' Lehre vom Quasi-Vertrag gibt hierauf die folgende Antwort: Es ist gar nicht notwendig, dass die Bürger einer Gesellschaft untereinander einen Vertrag abschließen; die bloße Tatsache ihres Zusammenlebens allein genügt schon, um etwaige Konflikte, die sich aus dem gesellschaftlichen Leben zwischen den Einzelnen ergeben mögen, *quasi ex contractu*, so als hätte ihrem Zusammenleben ein Gesellschaftsvertrag zugrunde gelegen, zu beurteilen. Tatsächlich knüpft Bourgeois in diesem Punkt an Überlegungen an, die verschiedene Autoren vor ihm bereits ausführlich entwickelt haben. Neben Auguste Comtes Positivismus ist insbesondere Alfred Fouillées Philosophie der *idées-forces* in dieser Hinsicht von Bedeutung.¹¹ Sie besagt, dass die Ideen nicht über oder vor der Realität stehen, sondern in der Wirklichkeit vor allem in den ‚sozialen Kräften‘ selber aufzufinden sind. Die Ideen könnten also gewissermaßen *a posteriori* aus den sozialen Verhältnissen herausgelesen werden. Georges Davy beschreibt im Jahr 1922 diese Auffassung als ‚idealistischen Realismus‘ und charakterisiert sie wie folgt: „[il s’agit] d’un réalisme qui, au lieu d’exclure l’idéalisme, comme le fait le réalisme politique de la force, l’implique et

tern und schließlich die gutgläubige Annahme von zu Unrecht veräußerten Gütern und Dienstleistungen. Im deutschen BGB gibt es zwar das Rechtsinstitut der fachdidaktischen Vertragsverhältnisse, dieses wird aber von der herrschenden Meinung abgelehnt. Zur solidaristischen Interpretation des Quasi-Vertrags vgl. *Léon Bourgeois*, *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, in: *Ders.*, *Solidarité*, 158–265, 208; *Célestin Bouglé*, *Le solidarisme*, Paris 1924 (1904) 83.

¹¹ Vgl. *Alfred Fouillée*, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris 1930.

lui donne une assise positive en proclamant *a posteriori* l'existence et l'efficacité de l'idée comme facteur de l'évolution.¹²

Der Vergleich dieser Position mit dem Pragmatismus liegt nahe. Allerdings ist die Zielsetzung eine ganz andere: Es geht den Solidaristen nicht um die Relativierung der Ideen, sondern um ihre Stärkung, ihre Durchsetzung.¹³ Die Aufgabe besteht darin, wie Bourgeois sagt, „de créer des hommes libres et égaux“¹⁴. Diese, wenn man so will, epistemologische Grundposition erklärt die Verwendung der *empirischen* Wissenschaften durch die Solidaristen, besonders der Biologie und der Soziologie. Die wahre Moral, so die Auffassung, die sich allen Unterschieden zum Trotz in Grundzügen von Bourgeois bis hin zu Durkheim findet, ist bereits in der biologischen bzw. sozialen Natur des Menschen verwirklicht – sie muss nur richtig ‚verstanden‘ werden. In *diesem* Sinne begreifen sie die Biologie und Soziologie als Moralwissenschaften; keinesfalls wollen sie damit sagen, dass die Moral sich auf natürliche oder soziale Tatsachen einfach reduzieren ließe.

Worin besteht nun diese spezifisch ‚wissenschaftliche‘ Moral? Die solidaristische Moralvorstellung ist, wie der Name schon sagt, auf die Idee der Solidarität bezogen. Dabei machen sich die Solidaristen die Mehrdeutigkeit des Begriffs im Französischen zu Nutze. *Solidarité* meint nämlich erstens die Abhängigkeit bzw. die Interdependenz von etwas. So kann man etwa von der *solidarité*, die zwischen chemischen Elementen besteht, sprechen. Aber auch das Wirtschaftssystem etwa bildet eine *grande solidarité*, da hier alles von allem abhängt. Der Begriff ist hier ein rein empirischer; die Solidaristen bezeichnen diese Art von Solidarität von daher als *solidarité-fait*. Zweitens hat der Begriff im juristischen Bereich jenen speziellen Sachverhalt zum Inhalt, den das BGB als ‚gesamtschuldnerische Haftung‘ kennt. Besteht eine Gesamtschuld zwischen mehreren Personen, so besagt dies, dass ein einziger Schuldner in der Gesamthöhe der Schuld haftet. Im erweiterten moralischen Sinne meint *solidarité* dann das Füreinander-Einstehen, im Sinne der Parole der Arbeiterbewegung: ‚Einer für alle, alle für einen!‘ Wir haben es hier also mit einem normativen Verständnis von Solidarität zu tun: der *solidarité-devoir*.

Wenn die Solidarität als Tatsache (*solidarité-fait*) meint, dass die Menschen sowohl in der Natur wie in der Gesellschaft unentrinnbar voneinander abhängen, so zeigt sich das sowohl in der Natur wie in der Gesellschaft. Beide sind dabei durch die Arbeitsteilung gekennzeichnet: Arbeits-

¹² Georges Davy, *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, Paris 1922, 51.

¹³ So auch das Urteil von Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, 491.

¹⁴ Zit. nach *ebd.* 373.

teilung zwischen verschiedenen Lebewesen bzw. Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Berufen. Die modernen Natur- und Sozialwissenschaften tragen auf diese Weise dazu bei, dass die Vorstellung, alle Menschen hingen schicksalhaft voneinander ab, sich weitgehend durchsetzen kann. Die andere Seite, die Solidarität als moralische Pflicht (*solidarité-devoir*), besagt hingegen, dass die Abhängigkeitsbeziehungen erst noch *gerecht* gestaltet werden müssen; sie können nicht von sich aus als (völlig) gerecht gelten. Solidarität als Moralbegriff stellt eine Aufgabe dar. Sie setzt dabei voraus, dass es Subjekte gibt, die autonom handeln und in die physisch-soziale Wirklichkeit eingreifen können. Insofern verstehen sich die Solidaristen zu Recht als geistige Erben der Aufklärung und der Ideen der Französischen Revolution, insbesondere der Ideen der Freiheit und der Gerechtigkeit. Die Idee der Solidarität soll diese lediglich fundieren, allenfalls soll sie den aufklärerischen Ideen eine neue Richtung geben, sie vervollständigen; mitnichten kann davon die Rede sein, die Solidaristen wollten – jedenfalls der Intention nach – in dem Sinne eine ‚neue‘ Moral einführen, dass die ‚soziale‘ Moral der Solidarität die republikanische bzw. ‚liberale‘ Moral der Gerechtigkeit ersetzen würde.¹⁵

Die solidaristische Grundoperation besteht vielmehr darin, die Solidarität im normativen Sinne bereits in der Solidarität im empirischen Sinne prinzipiell enthalten zu denken. Dies geschieht mit Hilfe eines weiteren, vermittelnden Grundbegriffs: der sozialen Schuld (*dette sociale*). Liest man die beiden Bedeutungen von Solidarität in der Weise zusammen, dass der normative Aspekt schon prinzipiell im empirischen enthalten ist, dann erscheint die empirische Solidarität, die *solidarité-fait*, als defizitär. Als *solidarité-fait* ist sie zwar bereits Solidarität, aber sie ist dies nur in einer bestimmten Hinsicht: Sie ist *Solidarität in der Schuld*. Der Einzelne hat von der Gesellschaft profitiert, von den wirtschaftlichen, geistigen und sittlichen Vorleistungen der Vorfahren und Mitmenschen, nun muss er diese Schuld der Gesellschaft gegenüber wieder begleichen. Die faktische Solidarität zwischen dem Ich und dem Du verwandelt sich in die Pflicht, diese Solidarität *gerecht* auszugestalten.

Dabei ergibt sich aber eine erhebliche Schwierigkeit: Wie kann die Höhe der Schuld jedes Einzelnen gegenüber der Gesellschaft genau festgestellt werden? Offensichtlich ist dies unmöglich: wo sollte das Kriterium hergenommen werden, das es gestattete, die Schuldhöhe festzulegen? Wäre die *solidarité-devoir* eine bloße Idee, so müsste die Problematik der Schuldbegleichung in der Tat als unlösbar erscheinen. Aber eben das ist

¹⁵ So bekanntlich die These des bereits zitierten Buchs von François Ewald.

sie ja aus Sicht des ‚idealistischen Realismus‘, den die Solidaristen vertreten, nicht. Sie ist vielmehr bereits – jedenfalls ansatzweise – *verwirklicht*. Wenn nachgewiesen werden kann, dass es die Solidarität im normativen Sinne bereits gibt, dann kann die soziale Schuld des Einzelnen hieran anknüpfen: Sie begründet dann die Pflicht, die schon bestehende Solidarität weiter auszudehnen. Solidarität im moralischen Sinne meint, wie gesagt, die gesamtschuldnerische Haftung des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft. Genau das finden die Solidaristen nun aber im Kleinen verwirklicht in der Institution der Versicherung und zwar insbesondere in der Versicherung auf Gegenseitigkeit (*Société de secours mutuel*, kurz: *Mutuel*). Die *Mutuel* erlaubt es dem Einzelnen, sich gegen jene sozialen Schäden zu versichern, die als ‚Risiken‘ berechenbar sind, das heißt im Wesentlichen gegen die ‚großen‘ Lebensrisiken wie Alter, Krankheit, Arbeitsunfall. Zwar haftet der einzelne Versicherte hier nicht mit seinem Gesamtvermögen wie bei der klassischen ‚gesamtschuldnerischen Haftung‘, sondern nur in Höhe seiner bezahlten Prämien. Das Prinzip bleibt aber dasselbe: die gesamtschuldnerische Haftung jedes Einzelnen für die (Versicherungs-)Gesellschaft. Zugleich erscheint damit der empirische Begriff der Solidarität in neuem Licht. Die Gefahren, die die zunehmende Interdependenz in der industriellen Gesellschaft mit sich bringt, können nun in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des ‚Risikos‘ objektiviert werden. Das ‚Schicksal‘ wird im Rahmen der Versicherungstechnik berechen- und beherrschbar. Die theoretische Lösung des vom *Contrat social* aufgeworfenen Problems der objektiven Geltung besteht also darin, aufzuzeigen, dass die gerechte Gesellschaftsordnung in der Institution der Versicherung auf Gegenseitigkeit bereits *existiert*. Seine praktische Lösung ergibt sich dann wie von selbst. Sie liegt darin, das im Versicherungswesen schon ansatzweise verwirklichte Prinzip der Solidarität (im normativen Sinne der gesamtschuldnerischen Haftung) auf möglichst alle sozialen Lebensrisiken der Mitglieder einer Gesellschaft auszudehnen: „Etendez à tous les risques de la solidarité le principe de la mutualisation, et vous aurez le véritable contrat social: contrat de solidarité contre l’injustice, auquel tout être doit consentir.“¹⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der solidaristische Gesellschaftsvertrag stellt einen Quasi-Gesellschaftsvertrag dar, der aus der Tatsache des Lebens in der Gesellschaft (*solidarité-fait*) die Verpflichtung ihrer Mitglieder ableitet, einer möglichst vollständigen Versicherung der sozialen Lebensrisiken (*solidarité-devoir*) beizustimmen.

¹⁶ *Léon Bourgeois*, *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, 205.

3. DIE ANTINOMIEN DES SOLIDARISMUS

Der Solidarismus, wie ihn Léon Bourgeois entwickelt hat, stellt, wie wir gesehen haben, eine in sich kohärente und – zumindest in Bezug auf Frankreich – auch sehr einflussreiche Lehre dar. Insbesondere gilt dies für die Bereiche der Gesundheits- und Städtebaupolitik, die mit den Entdeckungen Louis Pasteurs und der sich entwickelnden Wissenschaft der Volkshygiene einen enormen Entwicklungsschub erhalten. In der Praxis erweist sich allerdings der Versuch, auch die im engeren Sinne ‚soziale Frage‘ mit Hilfe des solidaristischen Instrumentariums, das heißt im Wesentlichen versicherungsökonomisch zu lösen, als ungenügend. Hier stellt sich sehr bald heraus, dass die Voraussetzungen für eine mögliche Lösung der sozialen Frage durch die Einführung eines umfassenden Systems von Versicherungen auf Gegenseitigkeit nicht gegeben sind. Bedingung hierfür wäre nämlich, dass die Mitglieder in einer Gesellschaft tatsächlich auch in der Lage sind, sich gegen jene sozialen Lebensrisiken zu versichern, die mit der Industrialisierung und der daraus resultierenden Erhöhung der sozialen Arbeitsteilung einhergehen. Nun führt die Industrialisierung *historisch* gesehen aber nicht nur zur Erhöhung der Interdependenz zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft, sondern zur Ausbildung von zwei scharf von einander abgegrenzten sozialen Klassen und der Abhängigkeit der einen Klasse von der andern: der Abhängigkeit der Klasse der Besitzlosen von der Klasse der Besitzenden. Die Konsequenz hiervon ist nun aber, dass die Besitzlosen prinzipiell gar nicht über die Mittel verfügen, sich gegen jene Risiken, die die Lebens- und Arbeitssituation der industriellen Gesellschaft mit sich bringt, zu versichern. Jedes System der Sozialversicherung steht vor dem Problem, dass diejenigen, die eigentlich am dringendsten auf es angewiesen sind, nicht von ihm erfasst werden.¹⁷ Die Lösung hierfür, die schon in der Bismarckschen ‚Arbeiterversicherung‘ angewandt wurde, ist, dass jemand anderes (ganz oder teilweise) die Prämienzahlungen des besitz- und kapitallosen Arbeiters übernimmt. Das Versicherungsprinzip wird hiermit freilich durchbrochen. Jede moderne Sozialversicherung ist insofern nicht nur eine Versicherung, sondern dient auch dem Zweck der Umverteilung von Besitz zwischen den sozialen Klassen. Die Übernahme der Versicherungsprämien setzt dabei aber weiterhin voraus, dass sich jemand findet, der dazu bereit ist. Während in Fragen der Volkshygiene etwa das In-

¹⁷ Ein weiteres Problem ist, dass häufig auch die Prämien derjenigen, die immerhin Zahlungen in geringer Höhe zu leisten im Stande sind, zu niedrig sind, um bei Eintritt entsprechender Schadensfälle die rechtlich verbindlichen Leistungen auszuschütten. Versicherungskonkurse sind daher im 19. Jahrhundert keine Seltenheit.

teresse der Besitzenden hierzu durchaus besteht, da etwaige Seuchen ja auf sie selber zurückfielen, ist diese Interessenkongruenz auf dem eigentlichen Gebiet der sozialen Frage aber keineswegs gegeben. Im Gegenteil: der philanthropische Unternehmer steht selber in Konkurrenz zu anderen Unternehmern und kann es sich daher nur unter bestimmten Bedingungen leisten, für seine Arbeiter sozial tätig zu werden.

Das eigentliche Problem, das sich in industriellen Gesellschaften stellt, ist also gar nicht, dass sich bestimmte Mitglieder dieser Gesellschaft nicht versichern, sondern dass sie sich gar nicht versichern *können*! In Bezug auf diese fundamentale Frage hat der Solidarismus aber keine Antwort anzubieten. Denn es fehlt ihm an etwas ganz Wesentlichem – an einem *Maßstab*, nach dem sich der soziale Konflikt zwischen Arbeit und Kapital regeln ließe. Er versagt zunächst bei der Frage, wieviel Solidarität der Besitzende dem Besitzlosen gegenüber denn eigentlich leisten müsse. Zwar gesteht auch Léon Bourgeois zu, dass die Versicherungen durch andere Maßnahmen ergänzt werden müssten. Beschränken sich diese indes, wie er meint, auf ein Mindestmaß, nämlich die Sicherung der Existenzgrundlagen des Einzelnen? Oder muss die Solidarität nicht maximalistisch verstanden werden, wie dies etwa die solidaristischen Ökonomen Charles Gide und Charles Rist fordern, so dass der Besitzlose den ihm zustehenden Anteil am Eigentum an Produktionsmitteln und an den hiermit erwirtschafteten Gewinnen zugeteilt bekommt? Solidarismus bedeutet für sie deshalb nicht nur die Gleichheit vor den Risiken durchzusetzen, sondern auch die Gleichheit vor den Chancen.¹⁸ Aber was heißt das konkret? Wieweit soll die Wirtschaft ‚sozialisiert‘ werden? Gibt es noch eine Grenze gegenüber dem Sozialismus oder gar dem Güterkommunismus?

Sodann ist der Solidarismus völlig außerstande, die Grenze zu bestimmen, an der der Zwang endet und die Freiheit beginnt. Darf der Einzelne vom Staat dazu gezwungen werden, sich an einer Versicherung zu beteiligen? Bourgeois verneint dies noch vehement. Ein dem Solidarismus nahe stehender Jurist wie Léon Duguit hingegen hat kein Problem mit dem staatlichen Zwang zur Versicherung, da für ihn der Staat als solcher ohnehin nichts als eine große ‚Versicherung auf Gegenseitigkeit‘ darstellt.¹⁹ Staatlicher Zwang wäre dann in der Tat nichts anderes als richtig verstandene Freiheit. Im ersten Fall bleibt die solidaristische Doktrin praktisch wirkungslos; sie beschränkt sich allenfalls auf den moralischen Appell. Im

¹⁸ Vgl. *Charles Gide / Charles Rist, Histoire des doctrines économiques, Paris 1909.*

¹⁹ Vgl. *Léon Duguit, Souveraineté et liberté, Paris 1922.*

zweiten Fall aber stellt sich die Frage, ob es noch ein Halten gibt gegenüber einer totalitären Rechtsauffassung.²⁰

4. DIE STELLUNG DES FRANZÖSISCHEN SOLIDARISMUS ZUR THEORIE DES GESELLSCHAFTSVERTRAGS

Die wahren Gründe für das Scheitern des französischen Solidarismus in Bezug auf die soziale Frage liegen daher nicht nur an etwaigen Inkonsistenzen in der praktischen Entfaltung der Doktrin – sie liegen meines Erachtens im *Prinzip* selbst. Wenn man heute noch etwas vom französischen Solidarismus lernen kann, dann ist es, dass die Idee der Solidarität, so wie sie die Solidaristen auffassen, der sozialen Reform und ihrem Recht *nicht* als Richtschnur dienen kann.

Es ist notwendig in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags bei Rousseau zurückzukommen. Das radikal Neue bei Rousseau ist der Freiheitsbegriff, den er im *Contrat social* entwickelt. Hier wird Freiheit nicht mehr wie in der mittelalterlichen Kosmologie mit Bezug auf natürliche Zwecke des Menschen definiert, sondern als rein menschliche, das heißt endliche Freiheit aufgefasst. Der Begriff unterscheidet sich aber auch von der ‚natürlichen‘ Freiheit der Wilden. Anstatt wie diese von den momentanen sinnlichen Reizen abzuhängen, besteht die ‚bürgerliche‘ Freiheit vielmehr in der Fähigkeit des Menschen, sein Handeln nach Gründen der Vernunft auszurichten. Für den Autor des *Contrat social* ist Freiheit ‚Selbstherrschaft‘: Nur derjenige, der seinen Willen und sein Handeln durch Regeln zu bestimmen vermag, ist ein freier Mensch im emphatischen Sinne.

Aus dieser Bestimmung der Freiheit als Autonomie folgt nun zweierlei. Es wird deutlich, dass alle Arten von Unterwerfungsverträgen eines Menschen zugunsten eines anderen Menschen nichtig sein müssen. Rousseau begründet das wie folgt: „Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits d’humanité, même à ses devoirs.“²¹

Soll aber Herrschaft überhaupt noch möglich sein, so folgt aus dem neuen Freiheitsverständnis auch, dass es sich beim Gesellschaftsvertrag nur um einen solchen Vertrag handeln kann, der eine Unterwerfung nicht unter eine Person, sondern unter das *allgemeine Gesetz* zum Inhalt hat. Dann

²⁰ Vgl. Dieter Grimm, Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit, Frankfurt 1973.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social. Ecrits politiques, in: Œuvres complètes, Band III, hg. v. Bernard Gagnebin / Marcel Reymond, Buch 1, Kapitel 4.

und nur dann kann der Einzelne sagen, er habe sich bloß sich selbst unterworfen: „chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même.“²²

Die Selbstbegrenzung der äußeren Freiheit auf die Bedingungen ihrer Zusammenstimmung mit der äußeren Freiheit aller anderen Menschen ermöglicht es dabei nicht nur, dass der Mensch in der Gesellschaft frei ist. Vielmehr ist sie auch Bedingung dafür, dass der Mensch eigentlich erst hier die Erfüllung seiner Freiheit erfahren kann: Erst in der Gesellschaft mit anderen freien Menschen vermag sich der Mensch als wahrhaft frei zu erkennen. Der Rousseausche *Contrat social* ist daher als ‚sozial‘ im modernen Sinne des Wortes zu verstehen, wobei die staatsbürgerlichen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit untrennbar zusammengehören.

Ganz anders stellt sich dieser Zusammenhang nun in der solidaristischen Interpretation des Gesellschaftsvertrags dar. Die Solidaristen erkennen zwar zu Recht den bereits angesprochenen Mangel, dass der *Contrat social*, den Rousseau entworfen hat, solange unwirksam bleiben muss, wie die Frage nicht geklärt ist, was den die Herrschaft legitimierenden Gesellschaftsvertrag selber *legitim* macht. Hieraus ziehen sie aber die falschen Konsequenzen. Instruktiv für ein vertieftes Verständnis ist Julius Ebbinghaus' Analyse des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags und dessen Fortentwicklung durch Immanuel Kant. Ebbinghaus erläutert den hier in Frage stehenden Zusammenhang wie folgt:

„Soll die Freiheit des Menschen im Staate darin bestehen, dass er, indem er dem allgemeinen Willen gehorcht, nur sich selbst gehorcht, so ist die Voraussetzung dafür, dass jeder die Sicherheit seines eignen Rechts unter der Bedingung der gleichen Sicherheit für das aller anderen will. Nun bedarf es keiner Begründung dafür, dass jeder in seinem eignen Rechte gesichert sein will. Er müsste ja nicht bei Verstand sein, wenn er das nicht wollte. Aber besteht denn dieselbe Notwendigkeit für den Menschen zu wollen, dass auch alle andern ihrer Freiheit gegen ihn sicher sein sollen? Ja, das Problem liegt sogar noch eine Stufe tiefer. Der Vertrag als solcher involviert eine wechselseitige *rechtliche* Bindung der Kontrahenten. Jeder verpflichtet sich rechtlich auf die Sicherheit des Rechtes aller anderen, unter der Bedingung, dass die anderen die gleiche Verpflichtung ihm gegenüber auf sich nehmen. Aber wie kann denn der Mensch bloß mit Bezug auf seine ursprüngliche Herrschaft über sich selbst, das heißt seine eigne Freiheit, das Recht haben, sich anderen gegenüber zur Einschränkung ihres ganzen möglichen Gebrauches auf eine bestimmte Bedingung, nämlich die allgemeine Rechtsicherheit zu verpflichten?“²³

Erst Immanuel Kant, so Ebbinghaus' These, hat dieses Problem gelöst. Und zwar tat er dies, so die Argumentation, indem er lediglich geltend machte,

²² Ebd. Kapitel 6.

²³ Julius Ebbinghaus, Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. v. Georg Geismann / Hariolf Oberer, Bonn 1988, 257 f.

„dass jede Bestimmung des äußeren Gebrauches seiner Freiheit, die der Mensch auf Grund seiner Herrschaft über sich selber trifft, jeder Bestimmung durch die ein anderer den Gebrauch der seinigen bestimmt, beliebig widersprechen kann, wenn nicht alle möglichen Bestimmungen der Freiheit dem Gesetze ihrer Einschränkung auf die Bedingungen ihrer möglichen gesetzlichen Übereinstimmung mit der aller anderen gemäß sind. Jede mögliche Regel der Bestimmung der äußeren Freiheit, die diesem Gesetze nicht konform ist, wäre ein Grundsatz möglicher Vernichtung allen möglichen äußeren Freiheitsgebrauches. Also wäre es ein sich selbst widersprechender Grundsatz. Also wäre er vernunftwidrig.“²⁴

Anders gesagt: Kant sichert die Legitimität des Gesellschaftsvertrags durch transzendental-philosophische Reflexion auf die Geltungsbedingungen des Rechts. Es stellt sich dann heraus, dass, so Kant,

„das allgemeine Rechtsgesetz, äußerlich so zu handeln, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz [darstellt, TF], welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich, ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von andern auch tötlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.“²⁵

Das Recht des Gesellschaftsvertrags ist also, so könnte man in heutiger Terminologie sagen, als ‚kontrafaktische Idee‘ aufzufassen, deren Geltung nicht davon abhängt, ob der einzelne sie als *Maxime* seinen Handlungen zugrunde legt oder nicht. Sie entspringt der praktischen Vernunft selber und ist keiner weiteren Begründung fähig. Sie ist das ursprüngliche Recht der Menschheit auf Rechtssicherheit.

Dem Inhalt nach ist dieser Kantische Gesellschaftsvertrag mit dem Rousseaus identisch. Es ergibt sich nun aber ein gewaltiger Unterschied dadurch, dass Rousseau die Einsicht in die rechtliche Notwendigkeit des Gesellschaftsvertrags fehlt: „Rousseau hat wohl einen rein rationalen Begriff der Freiheit“, so Ebbinghaus, „aber sein Begriff vom *Rechte* der Menschheit ist bloß negativ; er sieht nicht, dass alle Menschen durch die Vernunft selbst in Beziehung auf die Einschränkung ihrer äußeren Freiheit apriori verbunden sind, und dass das Gesetz dieser Verbundenheit das des Rechtes selber ist. Die Folge davon ist, dass er keine Möglichkeit hat zu erkennen, dass der Naturzustand ein rechtswidriger Zustand wäre, in dem jeder jeden ‚schon durch diesen Zustand‘ in seinem Rechte lädiert. Vor allem aber hat er keine Möglichkeit zu erkennen, wieso denn Menschen ein ursprüng-

²⁴ Ebd. 258 f.

²⁵ Immanuel Kant, Rechtslehre, in: Werke, Bd. 8, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1977, 338 (Einleitung: §C).

liches Recht haben können, sich anderen mit Bezug auf den ganzen Umfang ihres äußeren Freiheitsgebrauches rechtlich zu verpflichten.“²⁶

5. DIE NATURALISIERUNG DES RECHTS IM FRANZÖSISCHEN SOLIDARISMUS

Nimmt man diese Kantische Idee eines apriorischen Rechts der Menschheit in den Blick, werden nicht nur die Defizite der Rousseauschen Lehre des Gesellschaftsvertrags, sondern auch die des französischen Solidarismus offensichtlich. Die Quasi-Vertragslehre, die ja die Geltung des *Contrat social* fundieren soll, erscheint dann nicht nur als überflüssig, sondern als für die in diesem zum Ausdruck gebrachte Idee des Menschenrechts selber höchst problematisch. Sie ist überflüssig, weil die Geltung des Gesellschaftsvertrags in der Idee eines Rechts der Menschheit selber begründet liegt. Dieses besteht ja darin, dass jeder jeden ursprünglich auf die Beschränkung seiner Freiheit auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung verpflichten können muss. Sie ist problematisch, da sie die Idee des Rechts gewissermaßen *naturalisiert* und es an äußere Zwecke zurückbindet, welche die Freiheitssphäre des Subjekts transzendieren. Von einer Naturalisierung des Rechts im Solidarismus kann insofern gesprochen werden, als die Geltung des Gesellschaftsvertrags auf seine jedenfalls ansatzweise Verwirklichung durch eine ‚soziale Kraft‘ zurückgeführt werden soll. Dabei wird verkannt, dass die staatsbürgerlichen Prinzipien, die im Gesellschaftsvertrag begründet werden, Normen des Rechts für einen jeden unter Menschen möglichen Herrscherwillen darstellen, die völlig unabhängig davon gelten, ob es eine ‚soziale Kraft‘ gibt, die diese Prinzipien vertritt, oder nicht. Der so genannte ‚idealistische Realismus‘ des Solidarismus ist aber nicht nur als theoretisch verfehlt zurückzuweisen, sondern auch in praktischer Hinsicht zu kritisieren. Die praktische Konsequenz der Quasi-Vertragslehre liegt ja in erster Linie darin, wie wir gesehen haben, zu behaupten, der Einzelne müsse erst seine soziale Schuld abtragen, die ihm der Quasi-Vertrag auferlegt habe, um wirklich frei zu werden. Implizit heißt dies, der Mensch ist nicht wirklich frei, solange er diese Schuld nicht beglichen hat. Aber auch hiervon kann, wie sich im Lichte der Kantischen Rechtstheorie zeigt, keine Rede sein. Die Freiheit ist dem Menschen ursprünglich gegeben, er muss sie sich nicht erst durch ein bestimmtes Tun erwerben. Allerdings ist mit dieser ursprünglichen Freiheit die Pflicht verbunden, den Naturzustand aufzugeben und sich in die Ge-

²⁶ Ebd. 262.

sellschaft hineinzugeben. Denn erst in der Beschränkung auf das allgemeine Gesetz vermag sich der Mensch als autonom zu erfahren, während die scheinbar ‚natürliche‘ Freiheit im Gegensatz hierzu auf der Herrschaft der Triebe – also auf Heteronomie – beruht. Schuld lädt sich der Mensch von daher höchstens dann auf, wenn er *nicht* in den Gesellschaftszustand eintritt; hierin liegt eigentlich seine ‚soziale Schuld‘, die als Verstoß gegen die Pflicht, die eigene äußere Freiheit auf die Bedingung des allgemeinen Gesetzes zu begrenzen, begriffen werden kann. Im Solidarismus hingegen erscheint die Freiheit weder als Bedingung der Gesellschaft noch gar als ihr Gesetz, sondern als letztlich unerreichbarer Horizont der Bemühungen des Einzelnen seine soziale Schuld abzutragen. Die Freiheit wird hierdurch einem äußeren Zweck, nämlich dem vermeintlichen Wohl der Gesellschaft ‚solidarisch‘ dienlich zu sein, untergeordnet.

Der Kontrast zum Rousseau-Kantschen Freiheitsverständnis könnte nicht größer sein: Wie sollte man in dieser Solidaritätslehre nicht eine Reminiszenz der eudämonistischen Staatslehre sehen? Dem scheint zu widersprechen, dass Léon Bourgeois gar keine Staatslehre entwickelt hat, sondern von der *Mutuel*, der Versicherung auf Gegenseitigkeit, die Lösung der sozialen Frage erwartet. Aber genau in diesem Anspruch, die Konflikte in der Gesellschaft *aufzulösen*, sie in den durch die Versicherungstechnik hergestellten Quasi-Konsens einer alle scheinbar gleichstellenden Risikogemeinschaft überführen zu wollen, liegt das Problem. Eine solche gesellschaftsweite ‚Versicherungsassoziation‘ ist eine bloße Chimäre: Sie verdeckt die realen Konflikte innerhalb der Gesellschaft. Die Weiterentwicklung des Bourgeoischen Solidarismus hin zum quasi-totalitären Versicherungsstaat bei Duguit und zum quasi-kommunistischen Assoziationsstaat bei Gide / Rist hat insofern durchaus eine gewisse Konsequenz. Anstatt ein Prinzip bereitzustellen, das es erlaubte, die in diesem Konflikt vorgetragenen *Gründe* zu beurteilen, gibt der Solidarismus vor, über das Rezept zu verfügen, die Konflikte endgültig zu beseitigen. Er fällt dadurch in eine dem Konsens- bzw. Harmoniegedanken verpflichtete, teleologische Argumentation zurück, die bei aller Verwendung von Versatzstücken aus den modernen Natur- und Sozialwissenschaften, ihre voraufklärerische Herkunft nicht zu verbergen vermag.

6. AUSBLICK: SOLIDARITÄT ALS GRUNDRECHT

Eine ganz andere Perspektive auf die Frage nach einem möglichen Prinzip für die soziale Reform ergibt sich, wenn man Kants Konzeption, den

Rousseauschen Gesellschaftsvertrag auf das Recht der Menschheit zurückzuführen, weiterverfolgt. Hierzu ist es notwendig, das Kantische System der Grundrechte in den Blick zu nehmen. Die Grundrechte, die sich aus dem Begriff der menschenrechtlich fundierten *res publica* ergeben, betreffen zunächst das Verhältnis aller zur Staatsgewalt (als ‚Menschen‘), sodann das Verhältnis aller untereinander (als ‚Untertanen‘) und schließlich das rechtliche Verhältnis dieser beiden Verhältnisse in der Einheit des Ganzen, das heißt das Verhältnis jedes Gliedes zum Gemeinwesen (als ‚Bürger‘).²⁷ Die ersten beiden Grundrechte sind nach Kant – ganz in der Tradition von Aufklärung und Französischer Revolution – Freiheit und Gleichheit. In unserem Zusammenhang interessant ist aber vor allem das dritte Prinzip: Für Kant ist das nicht die in der Französischen Revolution propagierte Brüderlichkeit, sondern die Selbständigkeit. Kant fasst dieses Prinzip in der Rechtslehre auf als „Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können.“²⁸

Die Selbständigkeit (*sibufficientia*) betrifft dabei das Grundrecht des Bürgers auf Mitbestimmung in der Gesetzgebung. Kant erläutert diesen Zusammenhang wie folgt:

„In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind alle, die unter schon vorhandenen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl, als Glieder des gemeinen Wesens, der Befolgung dieser Gesetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denselben teilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen.“²⁹

Die Unterscheidung zwischen ‚aktiven‘ und ‚passiven‘ Bürgern gehört wohl zu den am wenigsten verstandenen Lehrstücken der Rechtstheorie Kants.³⁰ Sie hat nichts zu tun mit einer angeblichen liberalistischen Rechtsauffassung ihres Autors, sondern ergibt sich in logischer Stringenz aus dem apriorisch menschenrechtlichen Staatsrechtsbegriff.

In der Tat ist die *res publica* gar nicht denkbar ohne die Voraussetzung, dass die Mitglieder, die sie bilden, ihrerseits frei, das heißt in ihrem Wil-

²⁷ Immanuel Kant, Rechtslehre, 432, sowie *ders.*, Über den Gemeinspruch, 145; vgl. hierzu und im Folgenden auch Julius Ebbinghaus, Das Kantische System der Rechte, 263.

²⁸ Ebd. 432.

²⁹ Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch, 150.

³⁰ Vgl. hierzu das Urteil von Hariolf Oberer, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori, in: *Ders.*, Kant: Analysen-Probleme-Kritik, Bd. 3, Würzburg 1997, 157f., 190.

len und Handeln autonom sind. Diejenigen, die nicht dieser Qualifikation entsprechen, können von daher kein Stimmrecht besitzen, um an der Bestimmung dieser öffentlichen Gesetze mitzuwirken. Bei minderjährigen Kindern etwa bedarf dies keiner weitergehenden Begründung. In dem Fall, dass sich die geforderte Selbständigkeit auf das bürgerliche Leben und damit auf die materiell-wirtschaftliche Lage des Bürgers bezieht, liegt die Sachlage hingegen etwas komplizierter. Es geht hier nicht nur darum, dass der Unselbständige, das heißt derjenige, der nicht aufgrund eigenen Vermögens (wobei hierzu für Kant auch die Ausübung einer Kunst, eines Handwerks oder einer Wissenschaft zählen), sondern von der Vermietung seiner Arbeitskraft lebt, vom Arbeitgeber in seiner Wahl beeinflusst werden könnte – sein Wille also nicht frei wäre. Das Problem liegt noch um einiges tiefer. Der Nichtselbständige kann deshalb nicht wahlberechtigt sein, da sein Wille, der notwendigerweise zum Inhalt hat von der Unselbständigkeit befreit zu werden, als allgemeiner Wille dahingehen müsste, das Eigentum als Ganzes abzuschaffen. Die Forderung nach Abschaffung des Privateigentums steht aber offensichtlich mit dem Grundrecht auf Freiheit im Widerspruch. Der Wille des Unselbständigen kann daher nicht allgemeiner Wille sein, sondern ausschließlich Sonderwille. Daher *muss* der Unselbständige vom Wahlrecht ausgeschlossen werden.³¹

Dies heißt freilich nicht, dass das allgemeine Wahlrecht, wie es die modernen Demokratien alle mehr oder weniger ausgebildet haben, zugunsten des Zensuswahlrechts abgeschafft werden müsste. Auch beim Selbständigkeitsprinzip handelt es sich, wie bei der Kantischen Rechtslehre insgesamt, lediglich um ein regulatives Prinzip. Es besagt allerdings, dass die Einführung des allgemeinen Wahlrechts nicht in der Forderung nach Freiheit begründet liegen kann. Der eigentliche Grund für die Durchsetzung des allgemeinen Wahlrechts ist denn auch in einem völlig anderen Sachverhalt zu sehen, nämlich, wie leicht zu sehen ist, in der *sozialen* Frage. So versteht die deutsche Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts sich deshalb in ihrer Mehrheit als ‚sozialdemokratisch‘, da sie sich von der Forderung nach dem allgemeinen Wahlrecht die Verbesserung ihrer sozialen Situation verspricht; keineswegs sieht sie das Wahlrecht als Selbstzweck an. Paradoxerweise hätte sie sich dabei gerade auf das Kantische Prinzip der Selbständigkeit berufen können, denn dieses Grundrecht hat nach Kant eine Kehrseite. Er erläutert diese in der *Rechtslehre* wie folgt: „Denn daraus, dass sie [die unselbständigen Bürger, TF] fordern können, von allen andern nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit

³¹ Vgl. hierzu insbesondere *Ebbinghaus*, Die Idee des Rechts, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. v. *Georg Geismann / Hariolf Oberer*, Bonn 1988, 193.

als passive Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur, dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.“³²

Nun ist aber genau dies mit der Ausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung im 19. Jahrhundert verbunden: dass die Unselbständigen prinzipiell ausgeschlossen werden von der Möglichkeit in den Stand der Selbständigkeit durch eigene Arbeit und Leistung aufzusteigen. Es bedarf von daher einer Korrektur des Wahlrechts. Ebbinghaus hat dies in aller Klarheit wie folgt formuliert: „Wenn es also in thesi richtig ist, dass nur der Ausschluss der Unselbständigen vom Stimmrecht eine mit der möglichen politischen Freiheit aller einstimmige Gesetzgebung ermöglicht, so ist es in hypothesi, nämlich unter den gegebenen Bedingungen möglicher menschlicher Kulturentwicklung, nicht minder richtig, dass die Ausschließung der Unselbständigen vom Wahlrecht einer Einschränkung bedarf. Ohne eine bedingte Beteiligung der Unselbständigen an der Gesetzgebung würde der Staat im Einklang mit dem Rechte der Menschheit, das heißt der Staat des *contrat social*, unter Kulturmenschen gar nicht realisierbar sein. Es bedarf ihres Mitstimmrechtes zur Ermöglichung einer Gesetzgebung, durch die das rechtliche Vermögen der Selbständigen, die Besitzlosen zu Diensten zu verpflichten, auf die Bedingungen möglicher Selbständigkeit für alle gesetzlich eingeschränkt wird.“³³

Insofern das Kantische Grundrecht also ein Grundrecht auf *allgemein mögliche Selbständigkeit* und damit auf die gesetzliche Einschränkung des Eigentumsrechts ist, beinhaltet es ein veritables Grundrecht auf Solidarität. *Bedingt* ist dieses Grundrecht aber in dem Sinne, dass es institutioneller Schranken bedarf, die verhindern, dass der Wille der Unselbständigen im Gesetzgebungsprozess das Eigentumsrecht als solches aufheben könnte. Die durch die Stimmbeteiligung der Unselbständigen ermöglichte soziale Reform und ihr Recht finden ihr Prinzip nach Kant vielmehr darin, die Selbständigkeit des Einzelnen zu *ermöglichen*. Damit ist ein Prinzip der Solidarität gewonnen, das es nicht nur erlaubt, die Sozialpolitik prinzipiell zu rechtfertigen, sondern das es auch erfordert, ihre konkreten Maßnahmen daran zu messen, ob und inwieweit sie zur wirtschaftlichen und sozialen Emanzipation der Betroffenen beitragen.

³² Immanuel Kant, Rechtslehre, 433 f.

³³ Julius Ebbinghaus, Das Kantische System der Rechte, 278.

Damit ist das gesuchte Prinzip gefunden, das der Politik der sozialen Reform und ihrem Recht zugrunde gelegt werden kann. Das Kantische Verständnis des Solidaritätsprinzips als allgemein mögliche Selbständigkeit entspricht dabei nicht nur den Forderungen einer rein rationalen, vertragstheoretischen Begründung der Sozialpolitik, sondern vermeidet auch die Widersprüche, in die sich der entsprechende Begründungsgang im französischen Solidarismus verstrickt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Célestin Bouglé*, *Le solidarisme*, Paris: Marcel Giard 1924 (urspr. 1904).
Léon Bourgeois, *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, in: *Ders.*, *Solidarité*, Paris: Armand Colin 1913, 158–265.
Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris: Armand Colin 1913 (urspr. 1896).
Georges Davy, *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, Paris: F. Alcan 1922.
Léon Duguit, *Souveraineté et liberté*, Paris: F. Alcan 1922.
Julius Ebbinghaus, *Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg. v. *Georg Geismann / Hariolf Oberer*, Bonn: Bouvier 1988, 249–282.
Julius Ebbinghaus, *Die Idee des Rechts*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg. v. *Georg Geismann / Hariolf Oberer*, Bonn: Bouvier 1988, 141–198.
François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt: Suhrkamp 1993.
Thomas Fiegle, *Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster: LIT-Verlag 2003.
Alfred Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, 3. Aufl., Paris: F. Alcan 1930.
Charles Gide / Charles Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Paris: L. Larose & L. Tenin 1909.
Dieter Grimm, *Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit*, Frankfurt: Athenäum 1973.
Hermann-Josef Große Kracht, *Kontraktualistische Vernunft – quo vadis?*, in: *Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht*, *Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 9–34.
Immanuel Kant, *Rechtslehre*, in: *Werke*, Bd. 8, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt: Suhrkamp 1977.

- Immanuel Kant*, Über den Gemeinspruch, in: Werke, Bd. 11, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt: Suhrkamp 1977.
- Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Franz Klüber*, Katholische Gesellschaftslehre, Bd. 1, Osnabrück: Verlag A. Fromm 1968.
- Claude Nicolet*, L'idée républicaine en France (1789–1924). Essai d'histoire critique, Paris: Gallimard 1982.
- Hariolf Oberer*, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori, in: *Ders.*, Kant: Analysen-Probleme-Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 157–200.
- Philippe van Parijs*, Sauver la solidarité, Paris: Cerf 1995.
- Gerhard A. Ritter*, Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts, Opladen: Leske und Budrich 1998.
- Pierre Rosanvallon*, L'Etat en France de 1789 à nos jours, Paris: Ed. du Seuil 1990.
- Jean-Jacques Rousseau*, Du contrat social. Ecrits politiques, in: Œuvres complètes, vol. 3, éd. Par *Bernard Gagnebin* et *Marcel Reymond*, Paris: Gallimard 1996.